

Die Frage nach dem Menschen

Ricœur in der Nachfolge Kants

1. Die phänomenologischen Voraussetzungen von Ricœurs philosophischer Anthropologie (334) | 2. »L'homme faillible«: eine Anthropologie der Disproportion *more kantiano demonstrata* (336) | 3. Endlichkeit, Unendlichkeit, unvollkommene Vermittlung: die formale Grundstruktur der Anthropologie der Fehlbarkeit (337) | 3.1 »Was kann ich wissen?«: die Disproportion im Erkenntnisvermögen (338) | 3.2 »Was soll ich tun?«: die Disproportion im menschlichen Handlungsvermögen (338) | 3.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (339) | 4. Wer sind wir? Anthropologie im Zeichen der Wer-Frage (343) | 5. Eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (344)

Die sogenannte »anthropologische Wende« (F. Seifert) der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist ein Sondergut der deutschen Philosophie. Wie unterschiedlich auch die von Max Scheler (»Welt-offenheit«), Helmuth Plessner (»exzentrische Positionalität«) und Arnold Gehlen (»Mängelwesen«) vertretenen Ansätze sind, ihnen ist gemeinsam, dass sie in der Anthropologie nicht eine philosophische Sonderdisziplin erblicken, sondern diese in den Rang einer philosophischen Grundwissenschaft erheben, die der Metaphysik als »Erster Philosophie« den Rang abläuft. Die Legitimität dieser anthropologischen Wende wurde schon frühzeitig von Heidegger und Husserl bestritten. Die auf dem Vergleich von Mensch und Tier beruhende philosophische Anthropologie hat kein wirkliches Gegenstück in der französischen Philosophie, trotz der Tatsache, dass der Scheler-Schüler Paul-Ludwig Landsberg (1901–1944) nach seiner Emigration die mit der Zeitschrift *Esprit* um Emmanuel Mounier gescharten französischen Philosophen, zu denen auch Ricœur gehörte, mit den Schriften dieser Philosophen bekannt machte.

In Frankreich verlagerte sich der Streit um die Möglichkeiten und Grenzen der philosophischen Anthropologie in den sechziger Jahren auf ein neues Feld: die »Humanismus/Antihumanismus«-Debatte, die beim französischen Dreigestirn Michel Foucault, Jacques Der-

rida und Emmanuel Levinas ihren programmatischen Ausdruck erhielt. Ricœur entwickelt sein Konzept einer philosophischen Anthropologie, deren Grundbegriff nicht *Endlichkeit*, sondern *Fehlbarkeit* lautet, unabhängig von diesen Debatten, im Ausgang von der kantischen Frage »Was ist der Mensch?«, die er in seinem Spätwerk zu einer »Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten« ausbaut.

1. Die phänomenologischen Voraussetzungen von Ricœurs philosophischer Anthropologie

Ricœurs Entwurf einer philosophischen Anthropologie schreibt sich in den Horizont seiner »Philosophie des Willens« ein, deren erster Teil die Gabriel Marcel gewidmete, *Le volontaire et l'involontaire* (1950) betitelte Habilitationsschrift bildet. Zehn Jahre später wird sie durch ein *Finitude et culpabilité* (»Endlichkeit und Schuldhaftigkeit«) betiteltes Diptychon einer transzendentalen »Anthropologie der Fehlbarkeit« (*L'homme faillible*) und einer an diese anschließenden *Symbolik des Bösen* abgeschlossen.

Ricœurs phänomenologische Analyse der Willensphänomene geht davon aus, dass die Gleichförmigkeit der Strukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen in einer gemeinsamen Subjektivität gründet. Jeder Willensakt zeichnet sich durch seinen polaren Gegensatz zu einem relativ Unwillentlichen aus, das sich der Willensregung widersetzt. Die Einwilligung (»consentement«) dagegen hat es nicht mit einem relativen, sondern mit einem »absoluten« Unwillentlichen – unter der dreifachen Gestalt der unaufhebbaren Beschränktheit des Charakters, der Abgründigkeit des Unbewussten und der Kontingenz des Lebens – zu tun. Diese drei Manifestationen des *absolut Unwillentlichen* bilden den phänomenologischen Grundstock des zehn Jahre später vorgestellten Entwurfs einer transzendentalen Anthropologie der Disproportion bzw. der Fehlbarkeit, deren Nachwirkungen bis in die 1990 vorgestellte »Hermeneutik des Selbst« und in die an diese anschließende Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten hinein spürbar sind. »Kann ich [...] in mein Leben, mein Unbewusstes und meinen Charakter einwilli-

gen?«¹ Diese dramatische Frage konfrontiert Ricœur mit der Alternative: Revolieren oder Einwilligen, deren philosophische Brisanz Sartres 1946 publiziertes Manifest: *L'existentialisme est un humanisme*, Heideggers Gegenmanifest: *Brief über den Humanismus* und Albert Camus' *L'homme révolté* bezeugen.

Auch wenn der phänomenologische Duktus der Habilitationsschrift sowohl den Komplex der »Schulderfahrung« wie auch die Dimension der Transzendenz ausblendet und Ricœur sich hartnäckig sträubt, sich auf den sumpfigen Boden einer Metaphysik des Willens nach Art Schopenhauers und Nietzsches zu begeben, betont er, dass die Leidenschaften als »Komplikationen des Willentlichen und des Unwillentlichen« (VI, 25) eine für die Anthropologie der Fehlbarkeit wichtige Einsicht darstellen. Auf die dreifache Betrübnis des Endlichen reagiert die Freiheit zunächst in der Gebärde der Auflehnung, die ihren Niederschlag in drei Grundformen der Weigerung findet. Letzten Endes ist »das, was wir verweigern, immer [...] die Schranke[] des Charakters, das Dunkel des Unbewussten und die Kontingenz des Lebens. Nur dieses partielle Bewusstsein zu sein, das von seinem eigenen Dunkel überbortet ist und seine nackte Existenz vorfindet, ist mir unerträglich« (VI, 436). Eine »Maßlosigkeit«, welche die Beschränktheit des *Charakters* negiert, zugleich eine mit der Existenz des *Unbewussten* unverträgliche *totale Selbstdurchsichtigkeit* beansprucht und eine mit der *Faktizität* des *Lebens* unverträgliche *Selbstsetzung* anstrebt, verabsolutiert die Freiheit.

Das *Fiat* der Einwilligung bleibt ein ureigener Akt des *cogito*, den niemand an seiner Statt vollziehen kann. Ricœur zufolge läuft der Akt der Einwilligung, der die Welt in den Schauplatz einer rein menschlichen und nicht einer absoluten Freiheit verwandelt, nicht auf eine Kapitulation hinaus. Es ist ein subjektiver Akt des Jasagens, das niemand dem Ich abnehmen kann: »Ja zu meinem Charakter, dessen Enge ich in Tiefe verwandeln kann, dadurch, dass ich bereit bin, seine unbesiegbare Partialität durch die Freundschaft zu kompensieren. Ja zum Unbewussten, das die grenzenlose Möglichkeit der Motivierung meiner Freiheit bleibt. Ja zu meinem Leben, das ich nicht gewählt habe, das aber die Bedingung jeder möglichen Wahl bleibt« (VI, 450). Fraglich bleibt indessen, ob eine »nur menschliche

1 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 416 [=VI].

Freiheit« imstande ist, bis aufs Äußerste und vorbehaltlos ›Ja‹ zu sagen. »Niemand kann vielleicht die Einwilligung bis zum Ende durchhalten. Das Böse ist der Skandal, der für immer die Einwilligung von der grausamen Notwendigkeit scheidet. Vielleicht muss man verstehen, dass der Weg der Einwilligung nicht nur über die Bewunderung der wundervollen Natur verläuft, die das absolut Unwillentliche zusammenfasst, sondern über die Hoffnung, die *etwas anderes* erwartet« (VI, 451).

Diese These ist der Schlüssel zu Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit, die Kants Frage: »Was darf ich hoffen?« einen wichtigen Platz einräumt, insofern es um den konkreten Nachweis geht, dass die Welt zwar die *mögliche*, aber nicht die *endgültige* Heimat der Freiheit ist. Ebenso wie das Hoffen ist das Einwilligen eine Frage des *Dürfens* und nicht des Sollens oder gar des Müssens, weil die Freiheit sich in der hoffnungslosen Welt der Verschuldung bewähren muss, was sie nur unter Berufung auf eine »Transzendenz« tun kann, die ihr die Möglichkeit einer Aussöhnung (*conciliation*) von Freiheit und Notwendigkeit verspricht.

2. »L'homme faillible«: eine Anthropologie der Disproportion *more kantiano demonstrata*

In der Einleitung von *L'homme faillible* greift Ricœur das bereits in der *Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen* angesprochene Thema der »konstitutiven Unstimmigkeit der menschlichen Existenz« (»disgrâce constitutive de l'existence humaine«) anhand einer Besinnung auf die Pathetik des Elends wieder auf, die er in eine hauptsächlich von Kant inspirierte transzendente Anthropologie der »Disproportion« überführt.² Sein Vorgehen setzt eine Kantinterpretation voraus, die sich unter einem anderen Vorzeichen als Heideggers »Ver-Endlichung der Sorge« vollzieht, eine Interpretation, die Cassirers Kantinterpretation weit näher als der Heideggers steht.

2 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I: L'homme faillible*, Paris 1960, 25 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1971], Freiburg i. Br., München ²1989, 22 [=FM].

Kants Begriff der »Weltkenntnis« umfasst sowohl die *Naturkenntnis* als die *Menschenkenntnis*. »Pragmatisch« ist Kants Anthropologie, insofern ihr Gegenstand der *Gebrauch* ist, den der Mensch in der Gesellschaft von seiner Freiheit macht. Sie betrachtet den Menschen als »Weltbürger« und als »freihandelndes Wesen«, das an einem Spiel teilnimmt, dessen Spielregeln nicht nur von der Moral und vom Recht bestimmt werden. Als Weltbürger und »Mitspieler im großen Spiel des Lebens« ist der Mensch »weder *homo natura*, noch reines Subjekt der Freiheit«, sondern je schon »in die bereits vollzogenen Synthesen seiner Verbindung mit der Welt verstrickt«. ³ Ebenso wie Michel Foucault ringt Ricœur mit dem Problem, wie sich Kants Trias der Grundvermögen des menschlichen Gemüts (Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen) zu Kants drei kritischen Grundfragen: »Was kann ich wissen?«, Was soll ich tun?«, Was darf ich hoffen?« verhält.

3. Endlichkeit, Unendlichkeit, unvollkommene Vermittlung: die formale Grundstruktur der Anthropologie der Fehlbarkeit

Im Gegensatz zu Heideggers und Foucaults Begründung einer Anthropologie, die sich nicht mehr auf eine Ontologie des Unendlichen stützt und nicht mehr der Ausrede einer Philosophie des Absoluten bedarf, beruft sich Ricœur auf Descartes' und Pascals Verständnis der unüberwindlichen Disproportion des Endlichen und des Unendlichen, um sie für die Beantwortung der Frage »Was ist der Mensch?« fruchtbar zu machen. Während Heideggers Entwurf einer Analytik der Sorge noch kantischer als Kant zu sein beansprucht, weigert sich Ricœur, die Antwort auf die Frage: »Was ist der Mensch?« allein aus der Endlichkeit der menschlichen Vernunft abzuleiten. Anstatt wie Hegel die Polarität des Endlichen und des Unendlichen in einer spekulativen Geistphilosophie aufzuheben, schließt er im Rückgang auf Kant auch die Möglichkeit einer totalen und vollkommenen Vermittlung aus. Die »Anthropologie der Disproportion« setzt einen »Riss« oder einen »Spalt« (»faille«) zwi-

3 Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 395–690, hier: 399 f.

schen der Endlichkeit und der Unendlichkeit voraus, ohne in einen anthropologischen Dualismus auszuarten.

3.1 »Was kann ich wissen?«: die Disproportion im Erkenntnisvermögen

Kants erste Grundfrage: »Was kann ich wissen?« deckt ein Merkmal der Endlichkeit auf, das unser Erkenntnisvermögen affiziert: Es ist die Standortgebundenheit der Wahrnehmung und der mit ihr verbundenen Abschattungen. Von einem Erkennen kann man nur sprechen, wenn das erkennende Subjekt zugleich auf einen unendlichen Sinnhorizont ausgerichtet ist, von dem es nie eine erschöpfende und adäquate Erfahrung haben wird. Ricœurs Terminologie unterscheidet sich von der Kantischen Unterscheidung des Verstandes als Vermögen des Urteils und der Vernunft als Vermögen der Ideen durch den Rekurs auf die im »Wort« (»le Verbe«) implizit enthaltene unendliche Sinnfülle, auch wenn sie noch nicht von einer tatsächlichen Erfahrung gedeckt ist. Ricœurs Besinnung auf die »transzendente Synthesis« (d.h. die im Akt des Erkennens vorausgesetzten Möglichkeitsbedingungen einer Begegnung von Subjekt und Objekt) greift auf Kants Bestimmung der transzendentalen *Einbildungskraft* als der »tief in der menschlichen Seele verborgenen« dritten Wurzel des Erkenntnisvermögens zurück. Anthropologisch verstanden, bildet sie den ersten »Riss« im menschlichen Erkenntnisvermögen, die transzendente Wurzel des Begriffs der menschlichen »Fehlbarkeit«.

3.2 »Was soll ich tun?«: die Disproportion im menschlichen Handlungsvermögen

Kants zweite Grundfrage: »Was soll ich tun?«, die sich auf das menschliche Handeln und seine Voraussetzungen bezieht, konfrontiert Ricœur mit einer praktischen Figur der Endlichkeit, in der Gestalt der bereits in der Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen beschriebenen Beschränktheit des *Charakters*. Zugleich entdeckt Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* ein praktisches Äquivalent des Vermögens der Ideen: die im Streben nach der *Glückseligkeit* implizierte unendliche Forderung der

moralischen Vervollkommnung. Ricœur zufolge liefert das Phänomen der Achtung ein praktisches Äquivalent der Einbildungskraft, insofern der Gegenstand der Achtung niemals die Besonderheit des konkreten Individuums ist, sondern die Menschenwürde, die jeden Menschen zu einem »Zweck an sich selbst« macht. Die vermittelnde Funktion des Begriffs der Achtung offenbart damit einen »Riss« anderer Art als der, durch den sich die transzendente Einbildungskraft auszeichnet.

3.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens

Ricœurs dritte philosophische Annäherung an den Begriff der Fehlerbarkeit rekurriert nicht auf Kants dritte Frage: »Was darf ich hoffen?«, die der Schlüssel der Kantischen Religionsphilosophie ist. Stattdessen konzentriert er sich auf die eigentümliche Duplizität der menschlichen Affektivität, die eine Wendung *Maine de Birans*: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* zum Ausdruck bringt (FM, 122). In diesem innersten und zugleich ontologisch weitreichendsten Bereich der menschlichen Affektivität verinnerlicht das Gefühl »die unserer Menschlichkeit wesentliche Dualität« und es verschärft und »dramatisiert [...] sie zum Konflikt« (HF, 123/FM, 141). Der »festen Synthesis der Objektivität«, die das Erkenntnisvermögen auszeichnet, steht nun »die polemische Dualität der Subjektivität gegenüber« (ebd.). Dennoch behält auch in dieser Sphäre die Begriffsmatrize: »Endlichkeit – Unendlichkeit – unvollkommene Vermittlung« ihre heuristische Gültigkeit.

Die Analyse der menschlichen Gefühle offenbart eine neue Disproportion: die der Lust, die den Pol der Endlichkeit repräsentiert, und die der Suche nach einer Glücksfülle, die den schönen Namen der »Glückseligkeit« trägt. Dass Platon den »affektiven Knoten« des *thymos* auf zwei Stränge verteilte: das sinnliche Begehren (*epithymia*) und das vernünftige Begehren (*eros*), deutet bereits daraufhin, dass nirgendwo die Synthese des Endlichkeits- und des Unendlichkeitspols problematischer ist als in dieser Sphäre. Gerade hier muss die methodologische Grundentscheidung: »nicht vom Einfachen, sondern vom Zweifachen« und nicht »vom elementaren, sondern vom Polaren« auszugehen, ihre Fruchtbarkeit erweisen (FM, 124).

Die Disproportion des Lustprinzips und des Glücksstreben lässt sich nicht in den Rahmen einer Analytik der Sorge einfügen, weil »Leidenschaft« und »Begehren« (»*désir*«), keine Existentialien im Sinne der Heidegger'schen Daseinsanalytik sind. Indem er Heideggers Grundwort »Sorge« durch »Herz« übersetzt, verlagert Ricœur den Schwerpunkt der Daseinsanalytik auf den Boden einer Analytik der Fehlbarkeit, d.h. einer philosophischen Theorie der »*affektiven Zerbrechlichkeit* des Menschen« (FM, 140).

Die Analyse dieser Zerbrechlichkeit zieht eine Besinnung auf Kants Theorie der grundmenschlichen Eigenschaften der *Habsucht*, *Herrschaft* und *Ehrensucht* in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* nach sich. Kants These, dass die Leidenschaften ein grundmenschliches Phänomen sind, das kein wirkliches Gegenstück im tierischen Bereich hat, spielt eine wichtige Rolle in Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit, die im Einverständnis mit Kant davon ausgeht, dass die Leidenschaften eigentlich nur Menschen betreffen und auch nur durch Menschen befriedigt werden können.

Mit Kant vertritt Ricœur die Ansicht, dass die unendliche Anziehungskraft der Glückseligkeit es uns verbietet, die Leidenschaft nur als Ausdruck eines rein vitalen *conatus essendi* zu verstehen. Das Unterscheidungsmerkmal jeder großen menschlichen Leidenschaft besteht darin, dass der Mensch alle seine Kräfte und sein ganzes Herz in sie investiert (HF, 146/FM, 169–170). Auf diese Weise üben die menschlichen Leidenschaften im Bereich des Gemüts eine ähnliche vermittelnde Funktion aus wie die transzendente Einbildungskraft auf der Ebene des Erkenntnisvermögens und die Achtung auf der des Handelns, aber mit dem bezeichnenden Unterschied, dass die »Unendlichkeit des Glückes [...] sich in die Unbestimmtheit der Unruhe herab[lässt]« (HF, 146/FM, 170).

Kants »pragmatische« Theorie der Leidenschaften lässt sich Ricœur zufolge in den Rahmen einer transzendentalen Anthropologie der Fehlbarkeit einbauen, unter der Bedingung, dass man sich fragt, ob das, was Kant abschätzig »Sucht« nennt, nicht auch als Ausdruck einer urmenschlichen *Sehnsucht* verstanden werden kann. Hinter der Pathologie (»Sucht«) der Leidenschaften verbergen sich, transzendental betrachtet, konstitutive Dimensionen (»Sehnsüchte«) des Menschseins: *Haben*, *Vermögen* und *Gelten*, denen die *ökonomische* Sphäre des *Besitzens*, die *politische* Sphäre der *Herrschafts-* und *Machtverhältnisse* und die *öffentliche* Sphäre der *Anerkennung*

entsprechen. Schon hier zeigt sich, dass das Phänomen der Anerkennung, mit dem sich Ricœur in seinem letzten Buch beschäftigt, bereits *in nuce* in der Anthropologie der Fehlbarkeit enthalten ist.

Die Analyse der Habsucht, Herrschsucht und Ehrsucht verleiht der Grundpolarität des Lust- und des Glückseligkeitsprinzips einen eigentümlichen Akzent, der existenziell als *Unruhe* erfahren wird. Für Ricœur ist das menschliche Herz immer noch die Urquelle dieser Unruhe und damit auch die tiefste Wurzel der konstitutiven Zerbrechlichkeit des Menschen, der im Begriff der Fehlbarkeit gipfelt. Diesbezüglich ist er ein besserer »Augustiner« als Heidegger, der das augustinische *inquietum est cor nostrum* in die Sorge auflöst.

Im Schlusskapitel von *L'homme faillible*, das der Konstitution des Begriffs der Fehlbarkeit gewidmet ist, beruft Ricœur sich auf Jean Nabert, um die Grenzen einer bloßen Analytik der Endlichkeit zu unterstreichen. Nichts zeigt besser, wo die Grenzen einer solchen Analytik liegen, als deren Unvermögen, den Begriff der Endlichkeit auf das Problem des Bösen anzuwenden. Auch an diesem Punkt bleibt Kant der entscheidende Wegweiser, wenn man Ricœurs Empfehlung folgt, die Hermeneutik des Bösen im Lichte der kantischen Trias der Kategorien der Qualität zu entfalten: Realität, Negation und Limitation. Überträgt man diese Kategorien von der Physik auf die Anthropologie, so erscheinen sie im Gewande der *Urbejahung* (»affirmation originaire«, ein Schlüsselwort in Naberts Reflexionsphilosophie), der *existentiellen Differenz* (oder Negation), zwischen denen es nur eine »nur menschliche«, d.h. eine *endliche* und *zerbrechliche* Vermittlung geben kann.

In Ricœurs »Analytik der Fehlbarkeit« erhält das kantische Hapax: »transzendente Anthropologie« einen konkreten Sinn, auch wenn die Nichtbeachtung der Frage: »Was darf ich hoffen?« problematisch ist.

Betrachtet man die Anthropologie der Fehlbarkeit von der hohen Warte der Heidegger'schen Daseinsanalytik aus, die zwar keine Anthropologie sein will, aber dennoch den Boden für die Ausarbeitung einer konkreten Anthropologie bereitstellen möchte, kann man Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit vorhalten, dass sie aufgrund ihrer transzendentalen Ausrichtung ungenügend konkret ist. Diese Kritik übersieht, dass sich Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit in den Horizont einer Philosophie des Willens einschreibt, die sich auf eine Empirik des Bösen zubewegt, die niemals durch eine auf sich

allein gestellte Reflexion eingeholt, sondern nur auf dem Weg einer hermeneutischen Symbolik des Bösen durchgeführt werden kann. Der kürzeste Weg einer konkreten und zugleich philosophischen Anthropologie führt über die kantische Frage nach dem radikal Bösen.

Eine nähere Analyse der *Symbolik des Bösen* zeigt, dass Ricœur damit auch die Hauptlücke seines »Kantbuchs«, nämlich die Ausblendung der Frage: »Was darf ich hoffen?« schließt, insofern das *servum arbitrium* nur die Kehrseite einer »Freiheit im Zeichen der Hoffnung« (»liberté selon l'espérance«) ist! Jede der Antworten auf die Frage *unde malum?* bleibt belanglos, solange sie nicht die Vorstellung eines möglichen Heils oder einer »Erlösung« nach sich zieht, anders gesagt, solange sie keine mögliche Antwort auf die Frage: »Was darf ich hoffen?« impliziert.

Nichts deutet darauf hin, dass Ricœur am Ende von *L'homme faillible* die ganze Fülle der konstitutiven Vermittlungen des Menschseins erfasst hat. Schon die Tatsache, dass er sich in den sechziger Jahren intensiv mit der strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss beschäftigt, beweist, dass sein Entwurf einer transzendentalen Anthropologie auf das Gespräch und auf die kritische Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften angewiesen ist. Was insbesondere die Funktion der Einbildungskraft anbelangt, eröffnen die Untersuchungen über die lebendige Metapher und die Trilogie *Zeit und Erzählung* wichtige Ausblicke auf die Bewohnbarkeit der Welt, und die vermittelnde Funktion des Erzählens, durch das die Zeit einen menschlichen Sinn erhält. Gerade weil unser Leben ein Ende hat, und weil das »große Spiel des Lebens« auch ohne unsere Beteiligung weitergespielt wird, können und müssen unsere Geschichten weitererzählt werden, nicht nur die Geschichten der Sieger sondern auch und gerade die der anonymen Opfer. Zwar impliziert der Akt des Erzählens eine bestimmte Idee der Endlichkeit – eine »unendliche Geschichte« ist eigentlich keine Geschichte mehr –, aber er ermöglicht es, das Ende im Zeichen der Vollendung, und nicht nur im Zeichen des Scheiterns und des Zusammenbruchs zu verstehen.

Unter dem Titel »narrative Synthesis des Heterogenen«, greift Ricœur Wilhelm Diltheys Begriff des *Lebenszusammenhangs* wieder auf. Die »narrative Einheit des Lebens« ist keine Selbstverständlichkeit; sie muss im Gegenteil mühsam in mehr oder weniger dramati-

schen »Wachstumskrisen« gewonnen werden. Die Hermeneutik des geschichtlichen Bewusstseins, mit der der dritte Band von *Zeit und Erzählung* endigt, bestätigt wiederum die Fruchtbarkeit der regulativen Idee einer unvollkommenen Vermittlung, die Ricœurs ganzes Denken beherrscht.

4. Wer sind wir?

Anthropologie im Zeichen der Wer-Frage

Dreißig Jahre nach *L'homme faillible* erscheint Ricœurs aus den 1986 in Edinburgh gehaltenen *Gifford Lectures* hervorgegangenes Buch: *Soi-même comme un autre*, das den Wechsel von der anthropologischen Frage: »Was ist der Mensch?« zur Frage: »Wer sind wir?«, bzw. »Wer bin ich?« markiert, ein Umschlag, den Heidegger kurz nach der Veröffentlichung seines Kantbuches eingeklagt hatte.

In seiner »Hermeneutik des Selbst« entfaltet Ricœur den vierfachen Fächer der Fragen: »Wer spricht?, Wer handelt?, Wer erzählt sich? Wer ist das Subjekt der moralischen Imputation?« im Rahmen einer groß angelegten Untersuchung, die sich zunächst von der Dialektik der *Selbigkeit* (»*mêmeté*«) und der *Selbstheit* (»*ipséité*«) führen lässt, um schließlich in eine Dialektik der *Selbstheit* und der *Andersheit* auszumünden. Es ist der anspruchsvolle Versuch, den Ansatz der Anthropologie der Fehlbarkeit mit neuen Mitteln, anhand des Leitgedankens der rein analogen Einheit des Handelns, weiterzuführen.

Dass Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* wieder ausdrücklich auf einige Analysen seiner Habilitationsschrift (insbesondere auf die des Charakters, wobei allerdings das Unbewusste und das Leben ausgeblendet bleiben) zurückgreift, ist kein Zufall. Auch wenn sich der Akzent von der Schulerfahrung auf die Leidenserfahrung verlegt, besteht kein Grund, die Begriffe der Fehlbarkeit, der Schuld und des Leidens gegeneinander auszuspielen. Erst in der zehnten und letzten Abhandlung wird die ontologische Frage: »Wer sind wir?« thematisiert. Sie findet ihren Niederschlag in der These, dass die Andersheit nicht von außen her an eine bereits von Kopf bis Fuß ausgerüstete Selbstheit herantritt, um gewissermaßen die Gefahr des

Solipsismus einzudämmen, sondern zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit selbst gehört.⁴

Ein Vergleich des ursprünglichen phänomenologischen Dreifußes: *Charakter, Unbewusstes, Leben* mit dem phänomenologischen Dreifuß der Passivität-Alterität: *Eigenleib, die Andersheit des Anderen, das Gewissen*, mit dem *Soi-même comme un autre* endigt, zeigt, welche Transformationen der Übergang von der Frage: »Was ist der Mensch?« zur Frage: »Wer sind wir?« nach sich zieht. Auch wenn eine Anthropologie, die sich unter dem Schutzschild von Kants Frage: »Was ist der Mensch?« entwickelt, und eine »Hermeneutik des Selbst«, die Heideggers Frage: »Wer sind wir?« übernimmt, inkommensurabel sind, bedeutet das keineswegs, dass die Hermeneutik des Selbst die erste Frage überflüssig macht und in Alleinregie das ganze Feld der Anthropologie abdecken könnte.

5. Eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten

Zehn Jahre nach dem Erscheinen von *Soi-même comme un autre* taucht in Ricœurs Schriften der Ausdruck: »Phänomenologie des fähigen Menschen« auf. Es handelt sich um mehr als eine äußere Ergänzung der Hermeneutik des Selbst, die ihrerseits schon von Anfang an als eine »Phänomenologie des ›Ich kann‹« konzipiert war. Nur wer das »Passwort«: »Bezeugung« von *Das Selbst als ein Anderer* ernst nimmt und dessen vielfältigen Anwendungen beherrscht, kann das philosophische Neuland einer Phänomenologie des fähigen Menschen betreten, die uns die Grundlagen einer konkreten »anthropologischen Philosophie« verschafft. In *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) entfaltet Ricœur seine Phänomenologie der menschlichen Grundvermögen zunächst anhand einer Analyse der Phänomene des Erinnerns, des Vergessens und des Verzeihens. Ihre letzte Form erhält die Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten in den drei unter dem Titel: *Parcours de la reconnaissance* (2004) zusammengefassten Abhandlungen. Die zweite Abhandlung dieses testamentarischen Werkes enthält ein programmatisches Kapitel, das die Hauptlinien dieser Phänomenologie zusammenfasst.

4 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 382.

Ihr zentrales Thema ist die Fähigkeit des Anerkennens, die Ricœur im dreifachen Sinn des Widererkennens (»reconnaissance-identification«), der Selbstanerkennung (»reconnaissance de soi«) und der auf Gegenseitigkeit beruhenden Anerkennung, deren Höchstform die Dankbarkeit ist, versteht.

Die Ausarbeitung des Begriffs der Anerkennung folgt nicht einer chronologischen, sondern der Ordnung einer steigenden Problematisierung, die bei Descartes und Kant ansetzt und über Bergson zu Hegel führt. Die Problematik des Widererkennens und der Identifizierung zeigt, dass unsere authentischste Identität, nämlich diejenige, die uns zu dem macht, was wir sind, anerkannt sein will. Solange diese Identität noch nicht »identifiziert« und »festgestellt« ist, d.h. in ihrer Eigenart anerkannt ist, kann man nicht verstehen, was in der gegenseitigen Anerkennung, bzw. in dem, was Hegel als »*vielseitige und vieldeutige Verschränkung*« eines Selbstbewusstseins mit einem anderen bezeichnet, auf dem Spiel steht. Jede der drei Abhandlungen beginnt mit einem Motto. Das erste ist Pascals *Entretien avec M. de Saci* entnommen: »Das Wesen der Verkennung besteht darin, dass man sie nicht erkennt.«⁵ Die *Verkennung* ist ein anderes Phänomen als ein bloßer Irrtum. Jeder Versuch, eine philosophische Theorie der Anerkennung auszuarbeiten, muss auf die eine oder andere Weise dieser Erfahrung Rechnung tragen.

Kants Erkenntnistheorie zufolge ist das Urteil der Ausdruck des Verknüpfungsvermögens des Verstandes, der uns instand setzt, im Denken die Einheit eines Sinnes zu erfassen, anders gesagt, zu rekonozieren, indem wir identifizieren. Was die »Synthesis der Rekonozition im Begriff« erschwert und manchmal unmöglich macht, ist die Zeit als Faktor der Veränderung. Das als Identifizieren verstandene Widererkennen erreicht seinen Höhepunkt, »wenn es dem »Unkenntlichgewordenen« [*le »méconnaissable«*] abgetrotzt werden muß«⁶ (WdA, 95). Ricœur zufolge vermag nur eine Philosophie des In-der-Welt-Seins, die mehrere *Seinsweisen* unterscheidet, denen ebenso viele Zeitigungsmodi entsprechen, den Primat des Vorstellungsdenkens aus den Angeln zu heben.

5 Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 43 [=WdA]. Hier heißt es: »Das Wesen des Irrtums besteht darin, ihn nicht zu erkennen.«

6 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 103 [=PR].

Arthur Rimbauds Selbstbekenntnis: »Je me suis reconnu poète« (»Ich habe mich selbst als Dichter anerkannt«) lenkt den Blick auf die mit der Selbstanerkennung verbundenen Fragen, die Ricœur bereits in der Analyse des Begriffs der Selbstschätzung in *Soi-même comme un autre* gestreift hatte. Sein erster Kronzeuge ist Sophokles mit seinen beiden *Oedipus*-Tragödien, wobei er einen besonderen Akzent auf *Oedipus auf Kolonos* legt, eine Tragödie, die es ermöglicht, die Problematik der Selbstanerkennung in den allgemeinen Horizont einer Phänomenologie des fähigen Menschen hineinzu stellen.

Der von einem furchtbaren Schicksal zerschmetterte Oedipus bleibt ein fähiges Subjekt, mindestens insofern er zur Selbstschätzung fähig ist. Er bleibt »Urheber jener inneren Handlung, die in der Bewertung der eigenen Taten – ganz besonders im Rückblick auf sie – besteht« (PR, 121/WdA, 108). Seine mühsame Arbeit der Selbstanerkennung erlaubt es ihm, die brutale Gleichung: »Schuldig, folglich unfähig« zu verwerfen. Seine wiederhergestellte Selbstschätzung spiegelt sich in der Aussage wider: »*Erst wenn ich nichts mehr bin, bin ich demnach ein Mann.*« Als Opfer und nicht als Missetäter will der in Qual verstrickte Oedipus anerkannt sein. Ein Mensch der wie Oedipus die Erkundung dessen, was er ist, auf die Spitze treibt, entdeckt seine eigene Fragwürdigkeit.

Vor dem Hintergrund der tragischen »Schule der Selbstanerkennung« entwickelt Ricœur, ähnlich wie in *Soi-même comme un autre*, eine sich Aristoteles verdankende Auffassung der praktischen Weisheit, in der die Begriffe der *phronèsis* und des *phronimos*, die sich nicht voneinander trennen lassen, eine Schlüsselrolle spielen. Ricœur zufolge kann man in dieser »phronetischen Weisheit« »rückblickend einen Ansatz zu einer Reflexionsphilosophie« erkennen (PR, 137/WdA, 119).

Im Rückblick auf seinen »Dreimaster« *La mémoire, l'histoire, l'oubli* rückt Ricœur die Phänomene der Erinnerung und des Versprechens als Begriffspaar an die Spitze des Fragenkreises der Selbstanerkennung (PR, 187/WdA, 164).

Die Phänomenologie der »Fähigkeiten [...], die ausüben zu können jeder die Gewissheit und das Vertrauen hat« (PR, 224/WdA, 194) beschränkt sich nicht auf den individuellen Bereich. Sie nimmt auch die kollektiven Fähigkeiten in den Blick, die Martha Nussbaum und Amartya Sen als *capabilities* bezeichnen. Ricœur zufolge kann

der Unterschied zwischen den in den persönlichen Fähigkeiten implizierten Identitäten und denen, die bei der Schaffung gesellschaftlichen Zusammenhalts wirksam sind (PR, 206/WdA, 180), nicht eingeebnet werden, da die Anerkennung in der Form der Bezeugung kein striktes Äquivalent auf der Ebene des kollektiven Handelns hat.

Motto der dritten Abhandlung ist, wie bereits erwähnt wurde⁷, ein Satz aus Rousseaus *Essai sur l'origine des langues*: »Sobald ein Mensch von einem anderen als ein fühlendes, denkendes und ihm ähnliches Wesen anerkannt worden war, ließ der Wunsch oder das Bedürfnis, ihm seine Gefühle und seine Gedanken mitzuteilen, ihn die Mittel dazu suchen.« Anstatt mit Rousseau die Reziprozität zu einem Urphänomen zu erheben, stützt Ricœur sich auf Husserls Analyse der ursprünglichen Dissymmetrie des *Ego* und des *alter ego*, derzufolge die Reziprozität bereits eine Konstitution zweiten Grades ist.

Auf dem dritten Weg des Anerkennens lastet der Schatten der *Verweigerung der Anerkennung*, der das Gegenstück der *Verkennung* auf dem ersten Weg und der *Selbsttäuschung* des zweiten Weges bildet.

Hobbes' Beschreibung des Naturzustandes, der die Menschen voneinander trennt und sie befähigt, sich gegenseitig zu befeinden und umzubringen, stellt eine gewaltige Herausforderung für eine Phänomenologie des fähigen Menschen dar, der es schwerfällt, sich einzugestehen, dass der Mensch zum Besten und zum Schlimmsten fähig ist. Am Ende einer detaillierten Analyse der Schlüsseltexte von Hobbes kommt Ricœur zu einem ähnlichen Ergebnis wie Leibniz: die Idee des Rechtes selbst verlangt die Verbindung und die Zusammenarbeit der Selbstheit und der Andersheit.

Die Pluralität der Institutionen, welche die gegenseitige Anerkennung garantieren oder sie fördern, ist das Ergebnis eines langen und nie endgültig abgeschlossenen geschichtlichen Prozesses. Hegels Begriff der *Anerkennung* hatte zum Hauptziel, das naturalistische Konzept des Politischen, das Hobbes in seinem *Leviathan* entwickelt, durch ein »moralischeres« Konzept zu überwinden. Trotz der Faszination, die Hegels *Realphilosophie*, in der die »Bewegung des Anerkennens« zum Grundthema der politischen Philosophie und der

7 Siehe die Anm. 41 zur Einleitung *Grundzüge einer hermeneutischen Anthropologie*, an die hier ausdrücklich noch einmal angeknüpft wird.

Rechtsphilosophie erhoben wird, auf Ricoeur ausübt, unterscheidet er, ähnlich wie Axel Honneth, drei Modelle der intersubjektiven Anerkennung: Liebe, Recht und soziale Achtung, denen ebenso viele Gestalten der Bestreitung des Rechts auf Anerkennung entsprechen.

Einen besonderen Akzent legt er auf die Familienzelle und die Fähigkeit, »sich in einer Abstammungsreihe zu (an)[zu]erkennen« (PR, 281/WdA, 241). Sie setzt ein vorgängiges Anerkanntwordensein voraus, das zumeist durch einen familiären, einen zivilen oder religiösen Ritus vermittelt wird: »Weil ich als Sohn oder Tochter von... anerkannt worden bin, erkenne ich mich als solche oder als solchen: dieses unschätzbare Objekt der Übertragung, das bin ich« (PR, 283/WdA, 243). Die gleichsam transzendente Funktion des Inzestverbots besteht darin, dass es das genealogische Prinzip der »*reconnaissance de soi-même dans la filiation*« (PR, 286/WdA, 245) ermöglicht. Die Fähigkeit, sich in einer Abstammungslinie anzuerkennen, reicht »aus, um der Allmachtsphantasie die Stirn zu bieten, das Mysterium der Geburt zu erwecken und zum Zeugen des Widerstands zu werden, den das genealogische Prinzip dem Drang zum Inzest entgegengesetzt, der zur Ununterschiedenheit führt« (PR, 286/WdA, 246).

In *Le Juste 1* und *Le Juste 2* vertritt Ricoeur eine Rechtsphilosophie, die die juridischen Aspekte der Kämpfe um Anerkennung in den Vordergrund rückt. Seines Erachtens ist Honneths Unterscheidung der zivilen, politischen und sozialen Rechte umso unausweichlicher, als jeder Gattung von Rechten bestimmte Formen der Anerkennungsverweigerung entsprechen: die »Erniedrigung durch die Verweigerung der bürgerlichen Rechte«, die »Frustration, wenn gar keine Teilhabe an der politischen Willensbildung vorgesehen ist«, das »Gefühl des Ausgeschlossenenseins, wenn einem Individuum der Zugang zu den Grundgütern verweigert wird« (PR, 292/WdA, 251). Der gemeinsame Nenner dieser negativen Erfahrungen ist das Gefühl der Entrüstung. Nur wenn sie sich mit der Verantwortlichkeit als Form der »Selbstbehauptung« und der »Anerkennung des gleichen Rechts des anderen [...], zur Verbreitung des Rechts und der Rechte beizutragen« (PR, 293/WdA, 252) verbindet, wirkt sie nicht mehr entmutigend, sondern sie löst sie neue Aktionen aus.

Die rechtlichen Ansprüche auf Anerkennung zeichnen sich dadurch aus, dass die Universalisierung ein langwieriger geschichtlicher Prozess ist. Je nachdem man mehr die Eigenart der einzelnen

Sphären des Rechts berücksichtigt oder mehr an der Art und Weise interessiert ist, wie dieselben Rechte auf neue Kategorien von Individuen oder gesellschaftliche Gruppen angewandt werden können, zeigen sie ein anderes Gesicht.

Jenseits der Rechtssphäre erstreckt sich das weite Feld der sozialen Wertschätzung. Wie drückt eine Gesellschaft ihre Wertschätzung bestimmter Berufe, etwa des Berufes des Krankenpflegers, des Sozialhelfers, des Lehrers, usw., aus? Auf welche Schätzung darf ich Anspruch erheben, unter Umständen, indem ich sie vor Gericht einklage? Und wie lange kann es sich eine Gesellschaft leisten, bestimmte Gruppen oder Personen in einer entwürdigenden Art und Weise zu behandeln?, fragt Ricœur.

Seines Erachtens zeichnet sich der fähige Mensch dadurch aus, dass er fähig ist, was das gesellschaftliche Zusammenleben anbelangt, auch andere Welten zu verstehen als diejenige, in der er sich vorzugsweise bewegt.

Die Art und Weise wie Ricœur, ähnlich wie Charles Taylor, das Problem der multikulturellen Gesellschaft und das politische Problem der Anerkennung der unterschiedlichen Identitäten benachteiligter kultureller und sozialer Minoritäten angeht, deckt sich mit seiner Behandlung des Problems der Toleranz.⁸ Die Verwandtschaft der beiden Probleme liegt auf der Hand: Oftmals ist der Kampf um Anerkennung identisch mit einem Kampf für größere Toleranz. Umgekehrt muss man der Versuchung einer Banalisierung widerstehen, welche die Unterschiede verniedlicht, so dass sie in eine neue Vergleichsgültigung ausmünden.

Diese Fehlentwicklungen zeigen, dass der Schatten des Unerträglichen jeden Diskurs über die Toleranz begleitet. Die Lösung des Konfliktes kann nur in einem gut überlegten und gut ausgehandelten Kompromiss zwischen den homogenisierenden Auswirkungen eines identischen Universalen und einem Partikularismus bestehen, der seinerseits Gefahr läuft, sich zu verabsolutieren.

Abgesehen von der Frage nach der Legitimität der Kämpfe um Anerkennung der Vergangenheit und der Zukunft, kann der Philosoph sich nicht die Frage ersparen, ob sämtliche Ansprüche auf

8 P. Ricœur, *L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable*. in: *Diogenè* no. 176, octobre-décembre (1996), 166–176; ders., *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312.

Anerkennung – Selbstvertrauen, Achtung, Selbstschätzung, usw. – in einer kämpferischen Einstellung befriedigt werden können. In Krisensituationen, in denen ein Individuum oder ein Kollektiv die geschuldete, aber nicht gewährte Anerkennung einklagt, ist es besonders hilfreich, wenn man sich auf »befriedete Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung« (PR, 319/WdA, 274) berufen kann, die bezeugen, dass das »kleine Wunder des Anerkennens« bereits stattgefunden hat.

Diesbezüglich vergleicht Ricœur drei Begriffe, die je ein verschiedenes Modell der geglückten Anerkennung voraussetzen: die aristotelische *philia*, die ihren Ausdruck in der Freundschaft findet, der platonische, vom Wunsch nach einem geistigen Aufstieg getragene *eros*, und die biblische *agapè*, die gibt, ohne eine Gegengabe einzufordern.

Die hiermit verbundenen Fragen lassen sich nur auf einem hermeneutischen Wege bewältigen, indem man auf die Sprache achtet, welche die *agapè* selbst spricht bzw. – denn die wahre *agapè* verliert nicht viele Worte – die Art und Weise, wie man über sie spricht. Erst in einem zweiten Schritt stellt sich die Frage nach der Möglichkeit eines Brückenschlags »zwischen der Dichtung der Agape und der Prosa der Gerechtigkeit, zwischen der Hymne und der formalen Regel« (PR, 326/WdA, 280).

Der »[Mensch] der ersten Geste« (bzw. Gabe; vgl. ebd.), nämlich der Mensch der *agapè*, und der »[Mensch] der zweiten Geste« (bzw. Gabe), nämlich der Mensch der Gerechtigkeit (PR, 327/WdA, 281), müssen sich miteinander verbünden, um einen akzeptablen Kompromiss zwischen der reinen Generosität, die nicht »von dieser Welt« ist, und dem *Suum cuique* der Gerechtigkeitsregel zu finden.

Ebenso wie Ricœur im Ausgang von seiner Anthropologie der Fehlbarkeit das Gespräch mit der strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss suchte, greift er am Ende seiner Phänomenologie des fähigen Menschen im Gespräch mit Marcel Hénaff die anthropologischen Kategorien der Gabe und der Gegengabe wieder auf. Auch wenn in einem mehr und mehr den Wertmaßstäben einer Marktgesellschaft unterworfenen Gesellschaftssystem, in dem alles und jedes seinen Preis hat, der zeremonielle Austausch von Geschenken nur noch ein Grenzphänomen zu sein scheint, würde der Kampf um Anerkennung in eine neue Form des unglücklichen Bewusstseins münden, »wenn es den Menschen nicht gegeben wäre,

im Modell der zeremoniellen gegenseitigen Gabe tatsächlich eine wenn auch symbolische Erfahrung wechselseitiger Anerkennung zu machen« (PR, 316/WdA, 272).

Letzten Endes hängt der Symbolwert der Gabe davon ab, bis zu welchem Grad er die Persönlichkeit des Gebers selbst widerspiegelt. Insofern offenbart uns der Terner: *Gabe, Empfangen, Gegengabe* eine der originellsten Aspekte einer Phänomenologie des fähigen Menschen: die Fähigkeit des *Empfangens*, die manchmal eine wahre Kunst ist. Auf diese Weise findet die Phänomenologie des fähigen Menschen in der dreifachen Fähigkeit des Anerkennens – identifizierendes Wiedererkennen einer Selbigkeit, Selbstanerkennung, die nicht mit der Selbstkenntnis verwechselt werden kann, und auf Gegenseitigkeit beruhende Anerkennung, deren Höchstform die Dankbarkeit ist – ihr Zentralthema.⁹

9 Ergänzende Literatur: C. Becker, *Selbstbewusstsein und Individualität. Studien zu einer Hermeneutik des Selbstverständnisses*, Würzburg 1993; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris 1998; G. Fiasse (éd.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris 2008; M. Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie*, Berlin 2010; J. Greisch, *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, Grenoble 2001; ders., *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain 2008; ders., *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Berlin 2009; M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris 2012; A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M., New York 1980; E. Housset, *Personne et sujet chez Husserl*, Paris 1997; E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958; ders., *L'Homme nu*, Paris 1971; ders., *Anthropologie structurale II*, Paris 1973; B. Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg i. Br., München 1999; S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004.

